This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ga
113
315

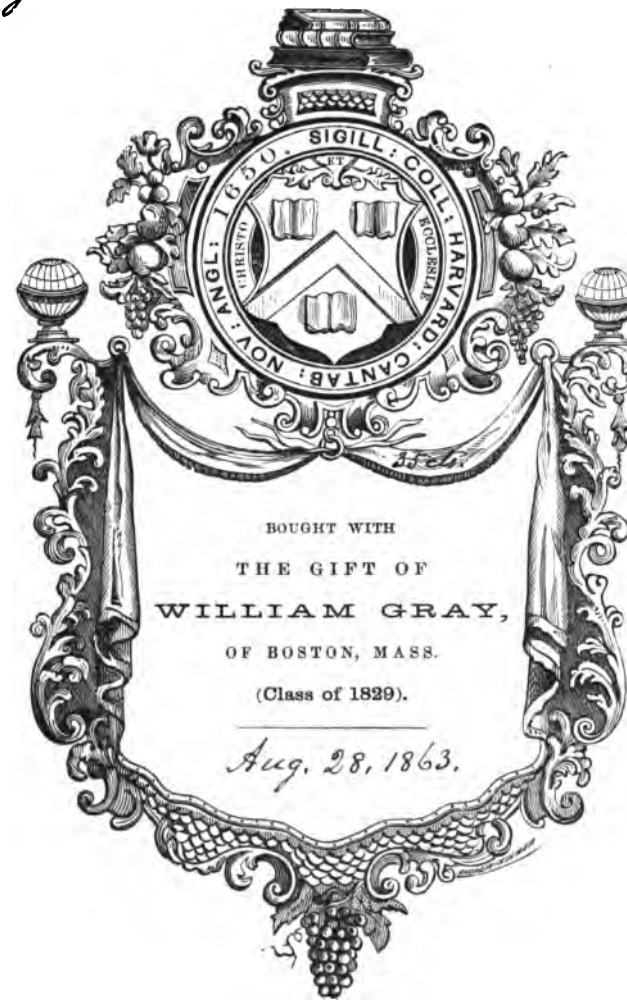
~~17½ 128~~

Ga 113.315

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).

Aug. 28, 1863.



Die

Gotteslehre des Aristoteles

und das

Christenthum.

Die

Gotteslehre des Aristoteles

und das

Christenthum.

Eine prinzipielle Untersuchung

von

A. J. Lym,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Zürich.

Zürich,
Druck und Verlag von Orell, Füßli und Comp.
1682.

Ga113,315

Vorrede.

Dieſe Abhandlung iſt wie alle bis jetzt von uns veröffentlichten weſentlich prinzipiell-kritiſcher Natur. Bei dieſer Eigenſchaft darf man ihre Tragweite nicht lediglich nach dem Umfange meſſen, liegen doch im Prinzipe ganze Reihen von Gedanken eingeſchloſſen und ſpricht es eben deßhalb überwiegend in der Geſtalt des Ueberblickes zu uns. Indeß der Ueberblick, ſofern er eine Kette von Gedanken genetiſch in den kleinſten Raum zu bannen verſteht, thut ſtets das Meiſte in der Wiſſenſchaft wie im Leben — und wo er geſund iſt, ſtützt er ſich auf die Kenntniß des Einzelnen.

Was nun den Zweck dieſer Schrift anlangt, ſo verſucht ſie es, die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen dem philoſophiſchen Heidenthum und dem Chriſtenthum nachzuweiſen. Dabei können wir einen Einblick thun in die Berührungs- und Scheidepunkte beider Gottesanſchauungen, ſowie in den Urſprung des Bandes, durch welches wir in geiſtigſter Weiſe mit dem Alterthume verflochten ſind. Zugleich ſehen wir an dieſen großartigſten Geſtalten, welche die Geſchichte aufzuweiſen hat, die Grenze zwiſchen Philoſophie und Religion; es wird uns klar, daß der philoſophiſche Begriff als ſolcher zur Erzeugung des religiöſen Lebens nicht ausreicht, Erlöſung und Verſöhnung nur einſeitig zu bewerkſtelligen vermag, mithin die rein theoretiſche Faſſung der Religion unmöglich iſt.

Sodann erhellt, daß wir in die Gottesanschauung des Aristoteles nicht einzudringen vermochten, ohne den Dualismus zu prüfen, welchen sein Gott zur Welt bildet. Dabei aber suchten wir zu zeigen — und auf diesen Abschnitt unserer Abhandlung legen wir besonderes Gewicht — daß der fragliche Dualismus nicht so schroff ist, wie man allgemein anzunehmen pflegt. Wir werden übrigens diesen Abschnitt später noch einer eingehenderen Analysis unterwerfen, welche jedoch an dem hier Entwickelten ihre Grundlage haben dürfte.

Wenn wir nun im Verlaufe unserer Arbeit mit dem Verstande zum Christenthum zwingen — zur Anerkennung nöthigen, daß es mit seiner Gottesanschauung *über* dem philosophischen Heidenthum stehe und für die Religion viel fruchtbarer sei — nun so mögen die Gegner auch den ihrigen einsetzen und es versuchen, uns mit der Macht des Begriffs aus dem Lager zu drängen.

Zürich, im Juli 1862.

A. L. Kym.

πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον
Arist. Eth. 7. 14.

Nach Aristoteles ist es Aufgabe der Philosophie, die Gründe zu erforschen und zwar die letzten, welche das Seiende bewegen und tragen. Da nun alle Gründe in letzter Linie zu einer Einheit zusammengehen und auf diese Weise das All zum Ganzen abschließen: so ist es höchstes Ziel der philosophischen Arbeit, sich dieser zusammenfassenden Einheit zu bemächtigen. Nun ist aber diese Einheit, in welche die einzelnen Gründe auslaufen, nichts Anderes als Gott selbst, denn ihm als dem unbedingten und absolut vollkommenen Wesen kommt es zu, Alles, was uns als ein Bedingtes erscheint, zu setzen und zu tragen. Somit wird denn im consequenten Fortschritte die Philosophie zur Theologie d. h. zur Betrachtung Gottes als solchen. — Wie Gott als das Höchste im Seienden, ja als dieses in seiner gesammten Wesenheit muß bezeichnet werden, so ist auch die Betrachtung desselben die höchste Spitze und Blüthe derjenigen Wissenschaft, welche mit den letzten Gründen sich befaßt, d. h. der Philosophie.

Es dürfte nun nicht so ganz ohne Interesse sein, die aristotelische Gottesanschauung im Umrisse kennen zu lernen und zu prüfen; bildet doch Aristoteles anerkanntermaßen die reichste und vollendetste Entwicklung des griechischen Geistes innerhalb der Wissenschaft; des Volkes, das man mit Recht zu den edelsten zählt, die je auf Erden geblüht haben. In Aristoteles arbeitet

ſich der griechiſche Geiſt zur vollen Energie heraus, erſcheint er in ganzer Manneskraft, ungebrochen und geſund, das Wirkliche in all ſeiner Mannigfaltigkeit umſpannend. Daher haben ſeine Schöpfungen, weil in ihnen die nationale Geiſteskraft gipfelt, für alle Zeit ihr Bleibendes, ihr Intereſſe, und zwar nicht bloß wo ſie ſich im Endlichen und Beſonderen bewegen, ſondern auch da gerade, wo das Unendliche im Unterſchiede vom Endlichen in die Betrachtung gezogen wird. Steigen wir nun ganz allmälig und ſtufenweiſe zur Höhe des ariſtoteliſchen Gottes empor. —

Ariſtoteles gehört zu denjenigen Philoſophen, welche ihre Betrachtung nicht mit dem Abſoluten und Unbedingten beginnen, ſondern mit dem, was uns in der Erfahrung gegeben iſt und das wir als das Endliche zu bezeichnen pflegen. Von dieſem, dem Endlichen, hebt er an und ſteigt zum Unendlichen empor.

Das durch die Erfahrung Gegebene wurzelt nun nach der Anſicht des Ariſtoteles in vier Gründen, nämlich in der Materie, oder im Stoff, in der Form, in der bewegenden Urſache und im Zweck. Es kann ſich treffen, daß in Einem und demſelben Gegenſtande dieſe vier Gründe ganz oder nur theilweiſe vorhanden ſind; indeß ſie ſind die allgemeinſten im Seienden, ſo daß jenſeits derſelben keine allgemeineren können gefunden werden.

Dieß klingt zunächſt abſtrakt und farblos, wird aber alsbald lebendig, wenn wir ein Beiſpiel aus Ariſtoteles herbeiziehen, um an demſelben dieſe vier Gründe und ihr Verhältniß zu entwickeln. Wir wählen ein ganz gewöhnliches Beiſpiel, wie dieß Ariſtoteles gar oft zu thun pflegt, um das Tiefſte daran klar zu machen — und dieſes ariſtoteliſche Beiſpiel ſei ein Haus.

Beim Hauſe z. B. iſt die bewegende Urſache die Kunſt und der Baumeiſter; der Stoff ſind die Steine, das Holz u. ſ. w.; die Form iſt der Bauplan, der Riß; der Zweck iſt das Bauwerk.

In dieſem Beiſpiele ſind alle vier Gründe vorhanden und zwar ſo, daß ſie im Zwecke ihre höhere und harmoniſche Einheit finden. Alles geht von dieſem aus. Nach dem Zwecke des Hauſes iſt entworfen die Form desſelben, d. h. der Riß, der Bauplan; nach dem Zwecke, den das Haus erfüllen ſoll, iſt das Material gewählt und ebenſo ſind nach dem Zwecke die Bauleute thätig, von welchen die Bewegung kommt, durch die das mannigfache Material zum Ganzen gefügt wird. Unter dieſen vier Gründen ſteht alſo der Zweck obenan.

Was nun im Kunſtwerke ſtatt hat: das findet ſich auch in denjenigen Gebilden der Natur, welche der Zweck geſtaltet, alſo durchweg im Reiche des Organiſchen. Soll z. B. das Thier rauben: ſo muß aus dieſem Zwecke heraus der ganze Bau ſeines Leibes entworfen ſein. Aus dem Zweck heraus müſſen entworfen ſein das Syſtem und die Form ſeiner Bewegungsorgane, um die Beute verfolgen und einholen zu können; aus dem Zweck des Raubens heraus muß entworfen ſein die Form ſeiner Zähne; ſelbſt auf den Stoff läßt ſich dieſe Analogie ausdehnen, wie denn die Wurzel der Zähne bei demjenigen Thiere um ſo feſter ſein muß, je ſtärkeres Material es zu zerbrechen hat; beim Fleiſchfreſſer alſo anders als beim Pflanzenfreſſer.

Somit iſt denn klar, wie auch im Organiſchen der Zweck der oberſte unter den Gründen iſt, ſofern in ihm Stoff, Form und bewegende Urſache zur Einheit ſich zuſammenſchließen.

Mit dieſer Stellung des Zweckes nun iſt unmittelbar eine andere nicht minder wichtige Beſtimmung gegeben, diejenige nämlich, daß da, wo der Zweck waltet, das Ganze, dem Begriffe nach, vor den Theilen iſt. So wird z. B. aus dem Begriffe des Menſchen heraus, oder was dasſelbe iſt, aus dem Zwecke heraus, den der Menſch erfülleu ſoll, ſeine ganze Organiſation

geleitet und auf jedem Stadium ihrer Entwicklung bestimmt. Nicht weil der Mensch Hände hat, ist er das verständigste Geschöpf, sondern umgekehrt, weil er das verständigste Wesen ist, ward ihm die Hand zu Theil als das Werkzeug der Werkzeuge. Der Zweck des Menschen wird im Realen, d. h. in der leiblichen Entwicklung des Menschen zur bildenden Macht; aus ihm als dem ideellen Ganzen heraus wird die zeitlich räumliche Gestalt des Menschen bestimmt. — Wo also der Zweck herrscht, wie in der organischen Natur oder im Kunstwerke, da ist das Ganze das Erste und von ihm aus empfängt der Theil seine Bestimmung und seinen Beruf. —

Der Zweck nun, wie dieß aus dem Entwickelten bereits erhellt, schwebt nach Aristoteles nicht über den Dingen, vielmehr durchdringt er dieselben als ihre Seele, und nur dem Gedanken nach, nur im Geiste, kann man ihn von den übrigen Prinzipien lostrennen, die er zur Einheit verknüpft. Er bildet somit recht eigentlich das Wesen und die Substanz der Dinge. Wie der Zweck die Form bestimmt und die wirkende Ursache oder die Bewegung leitet, so auch wählt er einen bestimmten Stoff. Und zwar tritt er in der Natur nicht von außen herein als ein fremdes Prinzip, sondern er bildet das Wesen von Innen heraus und wird so zur innersten Natur desselben; durch ihn ist im Organischen das Prinzip der Bewegung und Ruhe nach Innen verlegt und als von Innen gestaltend gedacht. Ihm gegenüber haben alle übrigen Prinzipien, wie Materie und Bewegung, nur werkzeugliche Bedeutung. Daher der Ausspruch des Aristoteles: „Alles Werden in der Natur geschieht um des Wesens willen, das Wesen aber ist der Zweck.“ Dieser, als der objektiv schöpferische Gedanke, ist an Würde und Bedeutung der Erste im Seienden. —

Mit dieſer Entwicklung nun iſt das Spezifiſche in der ariſtoteliſchen Weltanſchauung bereits herausgehoben; dieß nämlich: daß der Geiſt und der Gedanke an der Spitze der Dinge ſtehen; die entſchiedene Abkehr vom Materialismus iſt der Ertrag des Vorgeführten. —

Dieſe vier Gründe nun bewegen ſich zunächſt im Endlichen. Sie führen aber auch zum Unendlichen und Göttlichen, und ſo wird dann die Wiſſenſchaft von den letzten Gründen, ſpäter durch Zufall mit dem Namen Metaphyſik belegt, zur Theologie.

Der Uebergang iſt folgender: Ariſtoteles iſt der Anſicht, daß man mit dieſen Gründen nicht ins Unendliche ausſchweifen dürfe. Vielmehr müſſe es eine Erſte Materie geben, eine Erſte Form, eine Erſte bewegende Urſache, welche ſämmtlich wiederum abhangen von einem Erſten Zweck. Seine Aeußerung in dieſer Beziehung iſt dieſe:

„Daß es aber ein letztes Prinzip giebt und daß die Urſachen der Dinge nicht ins Unendliche gehen, weder in gerader Linie, noch der Art nach, iſt klar. Denn weder beim Materiellen iſt es möglich, daß das Werden des Einen aus dem Andern in's Unendliche fortgeht, ſo daß z. B. das Fleiſch aus der Erde würde, die Erde aus der Luft, dieſe aus dem Feuer u. ſ. f. ohne Ende. Noch bei der bewegenden Urſache kann der Fortgang in's Unendliche ſtatt haben, in der Art z. B., daß der Menſch von der Luft bewegt würde, dieſe von der Sonne, die Sonne vom Streite u. ſ. f. in's Unendliche. Ebenſo wenig kann der Zweck ins Endloſe fortgehen; die körperliche Bewegung z. B. um der Geſundheit willen, dieſe um der Glückſeligkeit, dieſe wiederum um eines Vierten und ſo immer das Eine um des Andern willen. Ferner iſt das Weßwegen Endzweck, Endzweck aber iſt dasjenige, das nicht um eines Andern willen, ſondern um deßwillen das Andere iſt. Iſt nun ein Solches das letzte Glied, ſo kann die

Reihe des Werdens nicht unendlich ſein; giebt es kein Solches, ſo gibt es auch kein Weßwegen und keinen Zweck.

Diejenigen, welche einen unendlichen Fortgang des Werdens ſetzen, heben eben damit ohne es zu wiſſen den Begriff des Guten auf, und doch würde Niemand die Hand anlegen etwas zu thun, wenn er nicht zu einem Ziele zu gelangen dächte. Auch wäre keine Vernunft in ſolchem Thun, das kein Ziel hätte; denn der Vernünftige handelt immer nach einem Warum; dieſes Warum aber iſt ein Letztes, der Endzweck nämlich iſt das Letzte.

Ferner heben diejenigen das Wiſſen auf, welche mit den Gründen ins Unendliche fortſchreiten; denn es iſt unmöglich zu wiſſen, bis man auf ein Letztes kommt, das dem Fortgang ins Unendliche ſein Ziel ſetzt; denn wie ſoll man das Unendliche in Geſtalt eines ſteten Fortganges begreifen; wir kämen damit nicht zu Ende, da wir an eine endliche Zeit gebunden ſind. — Es muß daher auch von dieſem Geſichtspunkt des Wiſſens aus Erſte Gründe geben und inſofern wird gefordert eine Erſte Materie, eine Erſte Form, eine Erſte bewegende Urſache, welche ſämmtlich abhangen von einem Erſten Zweck, ohne welchen es keine Vernunft im Seienden und dadurch auch kein wahres Wiſſen gäbe. Met. II. 2. — So hält es nach Ariſtoteles der menſchliche Geiſt im Unbeſtimmten nicht aus; er läßt ſich nicht endlos von einem Glied zum andern weiſen, vielmehr will er ein Letztes, das im Seienden wie im Wiſſen den oberſten Halt bildete. Dieſer Erſte Zweck nun, von dem Alles gebunden iſt, dieſe Vernunft im Seienden iſt Gott, der auch bezeichnet wird als das Gute (τὸ εὖ); mithin bildet nach Ariſtoteles das Gute, der objektiv waltende Gedanke die Subſtanz der Welt.

Gehen wir alſo von der Erſcheinungswelt aus und ſteigen wir zu ihren Gründen, ſo iſt Gott der letzte derſelben, der letzte

in Geſtalt des bewegenden Gedankens, des leitenden Zweckes. In dieſem göttlichen Gedanken ſind Welt und Natur befeſtigt. Er iſt der ruhende Punkt, von dem die Bewegung der Welt ausſtrömt und in den ſie mit all ihren Entwicklungen zurückläuft, ausmündet als in ihr letztes Ziel. — Aber dieſes letzte Ziel der Weltentwicklung, d. h. Gott, obſchon es alle Bewegungen in der Welt lenkt und zum vernünftigen Ganzen verknüpft, ſoll ſelber unbewegt ſein, und daher wird Gott bezeichnet als das Unbewegte das da bewegt, als das ſchlechthin Wirkliche, das eben als ſolches der Veränderung enthoben iſt. Beide Beſtimmungen: daß Gott unbewegt und ſchlechthin wirklich ſei, bedingen ſich gegenſeitig; denn unbewegt, abſolut ruhend kann nur dasjenige Weſen ſein, welches keine bloße Möglichkeit mehr in ſich trägt, keine unentwickelte Anlage, ſondern welches ſein ganzes Sein in der Geſammtheit ſeiner Eigenſchaften herausgearbeitet hat zur ſchlechthinigen Vollendung; welches daher ſo urſprünglich und vollkommen iſt, daß es keines Vorganges bedarf, um das zu erreichen, was es iſt; welches zumal und in Einem Akt ſein Weſen vollends darwirkt, deſſen Eſſenz und Exiſtenz, Weſenheit und Wirklichkeit in Eins zuſammenfallen und ſich decken. Ein ſolches Weſen aber muß Gott ſein, ſo wahr er das ſchlechthin Unbedingte und Vollkommene iſt.

Als dieſes vollkommene und eben deßhalb über alle Entwicklung erhabene Weſen kann nun Gott, in ſeiner innerſten Tiefe gefaßt, nicht anders gedacht werden denn als Geiſt. Jedes Weſen nämlich, das noch mit Materie behaftet iſt, iſt als ſolches dem Wechſel und der Veränderung unterthan. Gott aber als das Vollkommenſte darf ſich nicht ändern, denn jede Veränderung wäre nothwendig ein Uebergang zum Schlechtern; ſomit iſt Gott, wie er das Unbewegte iſt, das da bewegt und dadurch

das ſchlechthin Wirkliche und Entwickelte, nothwendig Geiſt und ohne Materie, mithin auch inſofern erhaben über die ſinnlich gegebene, in ſteter Entwicklung begriffene materielle Welt. So wird das Für ſich ſein und die Selbſtändigkeit Gottes der Welt gegenüber feſtgehalten; ein Verfahren, aus welchem ſich unmittelbar der Theismus als Reſultat abſetzt. Ariſtoteles iſt unter allen griechiſchen Philoſophen derjenige, welcher den Theismus am wiſſenſchaftlichſten begründet hat.

Gott iſt ſelbſtbewußter Geiſt und als ſolcher erhaben über die gegebene ſinnliche Welt; er iſt, um modern zu reden, transcendent, theiſtiſch gefaßt.

Nun ſcheint aber aus dieſer Faſſung Gottes und ſeinem Verhältniſſe zur Welt unmittelbar ein Dualismus — ein Zwieſpalt hervorzubrechen — und in der That, wenn man mehr auf den Ausdruck als auf den Geiſt des Ariſtoteles blickt, ſo ſcheinen Gott und Welt ſich auszuſchließen, ohne daß das Eine an das Andere heranrücken und ſeine Thätigkeit in dasſelbe überſpielen könnte. Es liegt hier ein logiſches Problem vor, das ſeine Löſung erheiſcht. Verſuchen wir dieſe Löſung; ſie wird uns zeigen, daß Ariſtoteles zur Vermittlung dieſes Dualismus mehr beigetragen hat, als gewöhnlich angenommen wird. Zugleich führt ſie uns in das innerſte Centrum der ariſtoteliſchen Welt- und Gottesanſchauung.

Allerdings iſt nach Ariſtoteles Gott als Geiſt und immaterielles Weſen über der ſinnlich gegebenen Welt; zugleich aber bildet er den ſchöpferiſchen Begriff jeder, ſelbſt der ſpeziellſten Entwicklung innerhalb der Welt, ſo daß dieſe — wenn hier mitten im Logiſchen ein Bild geſtattet wäre — keinen Schritt vorwärts thun darf, ohne auf ihn zu blicken.

Die Welt hat in ihrer Entwicklung ein Verlangen zu Gott, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen. Alles, zu dem ſie wird, iſt das Daſeyn des ihr innewohnenden göttlichen Gedankens, der in allen Dingen die Subſtanz bildet. Jede Stufe des Weltprozeſſes iſt Glied und Mittel, durch das der göttliche Zweck ſich zur Geltung bringt. — Und wie die Seele den geſammten Leib durchwohnt, jedes Glied desſelben formend: ſo durchſtrömt der göttliche Gedanke das ganze All, auch den kleinſten Theil desſelben umſpannend. Gott iſt mit Einem Wort der ſchöpferiſche Begriff der Welt, der aber als ſolcher nicht bloß formt, ſondern die Welt zugleich dem Weſen und der Subſtanz nach ſchafft; der ſchöpferiſche Begriff, der die Welt bewegt und zugleich zu ſich, als dem Vollkommenſten emporzieht. So iſt denn Gott das Ideal der Welt, dem dieſe unabläßig und durch alle Zeiten hindurch zuſtrebt.

Und wie der Leib ein Symbol der Seele iſt, ſofern dieſe in ſeiner Geſtalt ſich ausprägt und durchſcheint, ſo tritt auch in der Welt der göttliche Gedanke zu Tage; — ja wird die Welt ſelbſt in ihrer unendlichen Gliederung zum Organismus Gottes, der in den Geſtirnen gipfelt; ſind doch nach Ariſtoteles die Geſtirne weit göttlichere Weſen als der Menſch und das Göttlichſte im Univerſum. —

Aus dieſer innigen Verbindung Gottes mit der Welt erhellt nun mit voller Klarheit, daß Gott zur materiellen Welt ſich nicht fremd und äußerlich verhält; vielmehr erſcheint dieſe als die Trägerin ſeines Gedankens, als von ihm geſetzt zu dem Behufe, daß der Geiſt eine Materie hätte, darin er geſtaltete.

Somit erſchiene dann in letzter Linie die Materie wohl als eine Aeußerung des göttlichen Geiſtes, als ein Produkt desſelben; aber in dieſer Aeußerung entfremdet ſich der göttliche

Geiſt keineswegs, ſondern gibt ſich ſelbſt nur eine ſolche Geſtalt, um darin die nothwendige Bedingung zu haben für das zeitlich räumliche Univerſum; es erſcheint ſomit die Materie lediglich als das aus der Vorausſetzung des Univerſums Nothwendige.

Dieſen Umſatz des Geiſtes in die Materie zeigt uns Ariſtoteles freilich nicht; vor ſolchem Unternehmen ſchützte ihn, ſo däucht es uns, ſein kritiſcher Verſtand, der ihm ganz gewiß ſagte: hier habe die Ableitung ein Ende, hier ſtoße das menſchliche Denken auf ſeine Grenze.

Daß aber Gott die Welt nicht bloß bewegt, ſondern auch dem Weſen nach erzeugt und umfaßt, daß beide ſomit Eines Weſens ſind, daß Alles in der Natur ein Göttliches in ſich trägt und alles Zwieſpältige dadurch zurückgedrängt wird, erhellt. Sofern der göttliche Begriff die Subſtanz der Dinge bildet: ſo waltet zwiſchen Gott und der Welt nur ein graduell Unterſchied und Gott als Geiſt iſt nur das Wirkliche in intenſiverer Geſtalt als die Materie und die ſichtbare Natur; dieſe erſcheinen Gott gegenüber, der reine Thätigkeit, reine Energie und dadurch abſolute Vollendung iſt, als das noch in der Entwicklung Begriffene; mit Einem Wort: Materie und Natur verhalten ſich zu Gott als Geiſt, wie das Mögliche zum Wirklichen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie das Unentwickelte zum Entwickelten. — Conſequent gefaßt iſt daher auch die Natur geiſterfüllt, nur mit dem Unterſchiede, daß hier der Geiſt ſtufenförmig ſich erhebt und erſt in der zeitlichen Entwicklung zur vollen Energie ſich durcharbeitet. Daraus erhellt der Sinn der ariſtoteliſchen Rede (Metaph. 9. XII.). Von einem ſolchen Prinzipe, d. h. vom Gedanken, hangen ab, Himmel und Natur. Damit ſteht im Einklang ſeine Faſſung der Idee des Lebens. Nach Ariſtoteles ruht die Idee des Lebens, ihrem Inhalte nach betrachtet, auf dem objektiv bildenden Gedanken, d. h. auf dem Zwecke, der ein

Ausfluß des göttlichen Geiſtes iſt. Dieſe Idee des Lebens denkt ſich nun Ariſtoteles als das ganze All durchwaltend, ſo daß ſelbſt das Unorganiſche von ihr durchzogen und bewegt wird.

Auch das ſogenannte Unorganiſche iſt in gewiſſem Sinne beſeelt und belebt; auch die Luft hat ihr Leben, ihr Entſtehen und Vergehen, und der Erdball ſeine Jugend und ſein Alter, ähnlich wie Pflanze und Thier. Beweis dafür iſt, daß da Land entſtanden, wo einſt Meer war und Meer, wo einſt Land geweſen. Die ganze Natur iſt Ein Organismus, in welchem das Leben ſich ſtets mehr und mehr entwickelt, immer vollkommener erſcheint, bis es im Thier und Menſchen gipfelt. Durch dieſelbe Eine Idee des Lebens ſind die verſchiedenen Stufen der Natur mit einander verbunden und zwar ſo enge, daß der Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur ein ſtetiger iſt. Vom ſcheinbar Todten erhebt die Natur ſich zum Lebendigen in ununterbrochener Stetigkeit, ſo daß es ſchwer iſt, die Grenzen beider Gebiete, ſowie die Stellung der Mittelglieder zu einander anzugeben. —

Aus dieſer Durchführung ſtufenweiſer Entwicklung des Lebens, die wir für dießmal nicht weiter verfolgen wollen, erhellt, daß der Geiſt an der materiellen Natur kein fremdes Gebiet hat; es erhellt wie die Natur als ſolche der Möglichkeit nach Geiſt iſt, jedoch auf dem unterſten Stadium ſeiner zeitlichen Entwicklung, von Stufe zu Stufe durch Pflanze und Thier hindurch, aus dem Dunkel zum Licht ſich emporringend, bis er im Menſchen vollends erwacht. Immer mehr ſiegt nach der Anſicht des Ariſtoteles die Form, d. h. der objektiv bildende Gedanke über den Stoff, bis ſie zuletzt im Menſchengeiſt in freier Weiſe ſich wiederholt und anſchaut.

In der Erdatmoſphäre, da hat nach Ariſtoteles die Unvollkommenheit ihren höchſten Grad erſtiegen; denn da herrſcht die

Materie über die Form. Zugleich aber geschieht auch hier ein Umschwung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, sofern hier die Form wiederum die Herrschaft über die Materie erringt; ein Prozeß, der im thierisch menschlichen Organismus seinen Abschluß erreicht.

Damit stimmt zusammen die Behauptung, daß die Seele, obgleich kein Stoff, dennoch mit dem Leibe aufs Innigste verbunden ist, so innig, wie die Form mit dem Wachse, dem sie eingedrückt ist, so innig wie das Sehen mit dem Auge, in der Weise, daß der Leib nur so lange Leib ist, als die Seele ihm innewohnt. So wenig man vom Auge das Sehen trennen kann, wie vielmehr das Sehen des Auges Seele ist, so innig ist das Verhältniß von Seele und Leib. —

Es liefert ferner den Beleg für das Entwickelte die Behauptung: daß der Geist, wie er im Menschen Gestalt gewinnt, alle Dinge sei; es bedürfe nur einer Entwicklung des Geistes an den Dingen, und er erkenne sich mit ihnen als identisch, als gleichen Wesens. Daher denn das Denken der Dinge von diesem Gesichtspunkte aus zugleich ein Sichselbstdenken des Geistes kann genannt werden und eine Entwicklung dessen, was ihm ursprünglich innewohnt. —

Aus dieser psychologischen Betrachtung, die wir als Ergänzung zur prinzipiellen haben herbeiziehen müssen, ergiebt sich aufs Neue die innige Verbindung zwischen Gott als Geist und der sinnlich materiellen Natur; es ergiebt sich, daß der Geist nur Einer und dem Wesen nach überall *derselbe* ist. —

Nebenbei können wir für diese Einheit Gottes und der Welt noch verweisen auf die aristotelische Ansicht von der *Schöpfung*. Dieser gemäß darf keine zeitliche Schöpfung angenommen werden,

in der Weiſe etwa, daß Gott zuerſt geweſen und hinterher wäre die Welt von ihm geſchaffen worden. Vielmehr iſt die Welt ſo ewig wie Gott ſelbſt; denn Bewegung und Veränderung, die vom Begriffe der Welt unabtrennbar ſind, ſind ewig, urſprünglich und unentſtanden, und nie hat es eine Zeit gegeben, in welcher Gott, der erſte Beweger, nicht bewegt hätte. Die Zeit iſt nach Ariſtoteles wie die Bewegung, deren Zahl und Maaß ſie iſt, ewig und unentſtanden.

Freilich kann man nun, bloß auf das Wort ſich ſtützend, dieſem Nachweis, daß bei Ariſtoteles Gott und Welt ſich nicht ſchroff ausſchließen, entgegenhalten: Gott werde ausdrücklich als reiner Geiſt beſtimmt, der weiter nichts thue, als ſich ſelber denke, ſonach mit dieſer ſeiner Thätigkeit außerhalb der materiellen Welt ſtehe. — Es iſt richtig, daß Ariſtoteles Gott als reinen Geiſt beſtimmt, deſſen Thätigkeit lediglich darin aufgeht, daß er ſich ſelber denkt. Gott kann nur ſich ſelber denken, denn ihm ziemt es, daß er das Beſte denke, dieſes aber iſt Er als das Vollkommenſte ſelber. Das Denken erhält ſeine Würde nur durch den Inhalt, den es denkt. Nicht das bloße Denken als ſolches, nicht der bloße Denkakt, abgeſehen von ſeinem Inhalte, iſt ſchon das Beſte; denn der Geiſt dächte ja auch, wenn er das Elendeſte und Schlechteſte dächte; ſondern nur das Denken iſt das Beſte, mithin der Gottheit angemeſſenſte, welches das Ehrwürdigſte denkt; dieſes aber iſt Gott ſelber, alſo denkt Gott nur ſich ſelbſt. Aus dieſem Sichſelberdenken entſpringt denn auch, weil es die vollkommenſte Thätigkeit iſt, für Gott die höchſte Luſt und Seligkeit.

Indeß auch dieſe Faſſung ſetzt den göttlichen Geiſt noch keineswegs in einen Zwieſpalt mit der Welt; denn das göttliche Denken iſt kein bedingtes, ſondern ein ſchöpferiſches, in dem Sinne, daß

dadurch nicht bloß die Form, ſondern auch das Weſen des Gegenſtandes mitgeſetzt wird. Gottes Denken iſt ein ſolches, das den Gegenſtand auch dem Stoffe nach aus ſich ſchöpft; Gottes Denken iſt vom Gegenſtande nicht getrennt, wie das menſchliche, ſondern es iſt der Gegenſtand ſelbſt nach Seiten ſeines Inhalts. Das menſchliche Denken iſt ſtets an den Gegenſtand gebunden, den es denkt, es iſt inſofern bedingt, als es den Gegenſtand nicht zugleich ſtofflich erzeugen kann, ſondern nur als gegebenen zu entwickeln und nachzudenken im Stande iſt.

Wenn nun aber das Denken, wie Ariſtoteles es ſeinem Gotte zuſchreibt, in der Weiſe ſchöpferiſch iſt, daß es den Gegenſtand, indem es ihn denkt, zugleich ſchafft: ſo bildet es eben dadurch das Weſen und den Halt der Welt; denn das Weſen der Welt beſteht im objektiven Gedanken, in den Geſetzen, die ſie bewegen, ihr wahres Was ſtammt ſomit aus dem göttlichen Geiſte. Daher ergiebt ſich aus dieſem Sichſelberdenken Gottes, wodurch er von der Welt ſich zu ſcheiden ſcheint, gerade umgekehrt ſeine (des Gottes) Weſenseinheit mit ihr (der Welt). Wir Menſchen freilich können dieſes göttliche Denken, welches, indem es denkt, den Gegenſtand zugleich ſchafft, genetiſch nicht weiter verfolgen bis in ſeinen Urſprung. Und daß wir dieß nicht können, gerade darin beſteht weſentlich der Unterſchied zwiſchen unſerm und dem göttlichen Denken. Daher hält auch Ariſtoteles ſelbſt, dieſe Differenz kennend, hier mit der Conſtruktion inne, ähnlich wie er es nicht unternahm zu zeigen, wie der göttliche Geiſt die Materie ſich zur Unterlage und nothwendigen Bedingung des in Raum und Zeit ſich offenbarenden Univerſums ſetze.

Laſſen wir nun für einen Augenblick dieſe abſtrakte Entwicklung, und wenden wir uns einer anſchaulicheren Seite der ariſtoteliſchen Theologie zu, derjenigen nämlich, wo Ariſtoteles es ver-

ſucht, das Verhältniß Gottes zur Welt an einem Beiſpiele klar zu machen und demgemäß Gott und Welt zu einander in Bezug ſetzt, wie den Feldherrn zum Heere. Durch dieſes Gleichniß will Ariſtoteles mit der Selbſtändigkeit Gottes zugleich deſſen inniges Verhältniß zur Welt nachweiſen.

„Unterſuchen wir — ſagt Ariſtoteles Met. XII, 10 — auf welche Weiſe die Natur des Alls das Gute — d. h. Gott in ſich begreift; ob es etwas Geſondertes und Fürſichſeiendes iſt, oder die Ordnung, oder beides zuſammen wie ein Heer. Beim Heere nämlich liegt das Gute ſowohl in der Ordnung als im Feldherrn und zwar noch mehr in dieſem; denn der Feldherr iſt nicht durch die Ordnung, ſondern die Ordnung durch den Feldherrn. Alles aber iſt auf gewiſſe Weiſe zuſammen geordnet, obſchon nicht auf gleiche Weiſe, Fiſche, Vögel und Pflanzen, und es verhält ſich nicht ſo, als ob kein Ding zum andern im Verhältniß ſtünde, ſondern allerdings findet ein Verhältniß ſtatt; denn im Verhältniß zu einem Einigen iſt Alles zuſammengeordnet. Allein gleich wie es in einem Hauſe den Freien keineswegs frei ſteht, zu thun, was ihnen beliebt, indem Alles oder das Meiſte angeordnet iſt, die Sklaven und Thiere aber nur Weniges zu thun haben für das Allgemeine, und meiſtens thun, was ſich eben trifft, alſo verhält es ſich auch mit dem Uebrigen, von dem Jedes an Jedem Theil nimmt zum Behufe des Ganzen.“

Nach dieſem Beiſpiele wird Gott als ſelbſtändig und doch der Welt innewohnend bezeichnet. Wie nämlich der Feldherr, von dem die Ordnung ausgeht, dem Heere innewohnt und doch ſelbſtſtändige Exiſtenz hat: ſo ſoll auch Gott als die Welt durchdringend und doch als für ſich ſeiend gedacht werden. Der Feldherr iſt nicht durch die Ordnung, ſondern dieſe durch ihn und ebenſo iſt die Welt nur durch Gott, dieſer nicht durch die Welt.

Das Gute — Gott — wohnt der Welt inne als Ordnung und Zweckmäßigkeit, aber es existirt auch außerhalb des Universums als Einzelwesen, von welchem Ordnung und Zweckmäßigkeit ausgehen. — Dieß ist eine bildliche Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt und darf im Sinne des Aristoteles nicht anders denn als eine solche angesehen werden.

Damit steht in Verbindung seine Bekämpfung einiger Pythagoreer und des Speusippos, des Nachfolgers Plato's in der Akademie. Diese nämlich behaupteten: nicht im Prinzipe und im Ursprunge sei das Schönste und Beste, sondern in der Entwicklung und am Ende. Gegen diese sich wendend, sagt Aristoteles:

„Unrichtig ist die Ansicht derjenigen, welche meinen, nicht im Prinzipe sei das Schönste und Beste, da auch bei den Pflanzen und Thieren die Prinzipien zwar Ursachen seien, das Schöne und Vollkommene aber in dem, was aus diesen Prinzipien geworden sei; unrichtig ist es, denn der Saame ist aus einem andern Früheren und Vollkommeneren und nicht der Saame ist das Erste, sondern das Vollkommene. So kann man sagen, die Pflanze sei früher als der Saame, nicht diejenige, welche aus dem Saamen wird, sondern diejenige, von welcher der Saame kommt. Daß also ein ewiges und unbewegtes und vom Sinnlichen geschiedenes Wesen existirt, geht aus dem Gesagten hervor."

Hieraus ergiebt sich ganz entschieden die theistische Ansicht des Aristoteles, gemäß welcher das Vollkommene das Erste und Ursprüngliche ist und nicht erst am Ende der Dinge und ihrer Entwicklung als Resultat sich absetzt. Gott wird nicht erst im Menschen zu Geist und Selbstbewußtsein, vielmehr ist er dieses Alles ursprünglich und vor der Entwicklung der Natur zum Menschen.

Wenn nun irgendwo in Ariſtoteles: ſo ſcheint hier der Dualismus ſchwer zu wiegen; nur dem Ausdruck folgend, erhalten wir in Gott allerdings eine Weſenheit, welche von der Welt geſchieden iſt, allein das χωριστόν, womit dieſe Geſchiedenheit Gottes von der Welt bezeichnet wird, iſt doch weſentlich nur deßhalb gebraucht, um Gott den höchſten Grad der Selbſtändigkeit der Welt gegenüber zu wahren. Gott iſt ſo ſelbſtändig, daß er das, was er iſt, nur durch ſich ſelbſt iſt. Durch das χωριστόν wird Gott von Nichts abhängig geſetzt als von ſich ſelbſt und ſo weſenhaft gefaßt, daß er dasjenige Weſen bezeichnet, welches, logiſch gefaßt, nicht mehr Prädikat von einem Andern iſt, ſondern als Subjekt an und für ſich beſteht. In dieſem Sinn ſteht Gott ganz parallel mit der πρώτη οὐσία, welche ebenfalls als ein χωριστόν bezeichnet wird.*) Gott iſt ſo als χωριστόν die letzte tragende und ſelbſt nicht mehr getragene Weſenheit. Dieſes Alles ergibt ſich mit Nothwendigkeit, ſobald man den Begriff des Unbedingten in ſeiner vollen Strenge faßt. Gott als unbedingt muß ein χωριστόν ſein; ſo nur kann er die ſchöpferiſche Grundlage alles Wirklichen bilden. —

Alles dieſes kann von der Welt nicht geſagt werden; vielmehr hat dieſe ihren Beſtand nur in Gott und verhält ſich zu ihm wie das Prädikat zum Subjekt, wie die Eigenſchaft zur Subſtanz, d. h. ſie iſt das, was ſie iſt, nur durch Gott. —

Da ſodann nach Ariſtoteles Gott weder im Raume noch in der Zeit iſt, ſo verliert dadurch dieſe Trennung, wie ſie durch das χωρίζειν als eine reale und räumliche gegenüber der bloß logiſchen des ἀφαιρεῖσθαι gefaßt wird, wiederum alle und jede

*) Arist. Met. 12, cap. 4. Trendelenburg: Geſchichte der Kategorienlehre, pag. 56.

Anſchaulichkeit. Das Scheiden nämlich, das nur unter der Anſchauung des Raumes, der Zeit und Bewegung ſich denken läßt, verliert bei Gott, der als unbewegt und außer Raum und Zeit ſeiend beſtimmt wird, alle und jede Bedeutung; iſt eine Analogie, welche, ſtreng gefaßt, nicht zu vollziehen iſt.

Zwar iſt Gott das Prinzip für alles Räumliche und Zeitliche, ſo wahr er das Prinzip der Bewegung iſt, die Raum und Zeit unaufhörlich aus ſich hervortreibt; aber als das ſchlechthin vollendete Weſen geht Gott in dieſe, allem Wechſel zur Stätte dienenden Mächte nicht ein; daran hält Ariſtoteles entſchloſſen feſt.

Wäre Gott in Raum und Zeit, ſo käme ihm Größe zu; denn in Raum und Zeit haben wir die Größe in der allgemeinſten und prinzipiellſten Geſtalt. Allein Gott, ſagt Ariſtoteles, kann weder eine begrenzte noch unbegrenzte Größe haben; keine begrenzte, denn dieſe widerſpräche ſeiner Unbedingtheit; aber auch keine unbegrenzte, weil es überhaupt keine unbegrenzte Größe gibt. Im Begriff der Größe liegt derjenige der Grenze; daher fällt bei der Gottheit alle Größenbeſtimmung weg. Dadurch iſt denn aber auch ausdrücklich jede Scheidung Gottes von der Welt in räumlicher Beziehung aufgehoben, d. h. Gott als Geiſt ſteht nur begrifflich über der Welt. Der Dualismus, ſofern er auf räumlicher Trennung zu ruhen ſcheint, ergibt ſich nicht, ſobald man nicht bloß an das Wort, ſondern an den Geiſt des Ariſtoteles ſich hält. —

Daß Ariſtoteles die Trennung Gottes von der Welt räumlich ſollte verſtanden haben — dieß anzunehmen — verbietet ſchon die Thatſache, daß Er der Schöpfer der Logik iſt. Einem Ariſtoteles, der an kritiſchem Verſtande unerreicht daſteht, mußte es auf den erſten Blick klar ſein, daß wenn Gott auf die eine und die Welt auf die andere Seite geſtellt wird, Gott nothwen-

dig ſelbſt zu einem beſchränkten und dadurch endlichen Weſen herabgeſetzt würde.

Wenn Ariſtoteles von einer Ueberweltlichkeit Gottes ſpricht, ſo treibt ihn dazu der Gedanke an Gottes Vollkommenheit und Erhabenheit; dieſer zwingt ihn, Gott als dem Wechſel nicht unterthan zu faſſen, ihn als den Ordner über das zu ſetzen, was von ihm ſeine Ordnung empfängt. Dieſe Erhabenheit Gottes facht denn auch in Ariſtoteles an einzelnen Stellen ſeiner Theologie eine ſolche Begeiſterung an, daß ſie die Grenze und das Maaß des Begriffes überfluthet und ihn mit ſolcher Erregtheit die Gottheit preiſen läßt, daß man eher einen religiös Begeiſterten vor ſich zu haben glaubt, als den ſchärfſten Denker, der je gelebt hat und der wie Keiner das ſchimmernde Bild verſchmähend die Beſtimmtheit des Begriffs zu handhaben wußte. So wenn es heißt: Met. 12, 7: „In der Gottheit iſt Leben; denn des Geiſtes Thätigkeit iſt Leben und der Geiſt iſt Thätigkeit. Reine und abſolute Thätigkeit iſt ihr beſtes Leben. So ſagen wir alſo, daß Gott ſei ein lebendiges, ewiges, beſtes Weſen. Leben kommt ihm zu und ſtetige ewige Dauer."

Auch hier bei Ariſtoteles ſehen wir ſodann, daß das Unternehmen, Gott im Begriffe beſtimmen zu wollen, nicht ausreicht und eine Mühe iſt, die nicht das leiſtet, was ſie anſtrebt. — Gott ſoll nach Ariſtoteles über der Welt ſein als das Unbewegte, das da bewegt; er ſoll und muß dieß, um in ſeiner Vollendung nicht gefährdet zu werden und doch ſoll dieß „Ueber" nicht räumlich verſtanden werden; von der räumlichen Anſchauung, die im „Ueber" enthalten iſt, ſollen wir abſtrahiren, d. h. die räumliche Anſchauung wird im Abſoluten zu einer Analogie, die ſich ſelbſt auflöst.

Ebenſo ſoll Gott das Unbewegte ſein, das da bewegt und zwar ſoll er dieß ſein ohne ſelbſt bewegt zu ſein. Auch hier haben wir eine Analogie, die, näher betrachtet, nicht ausreicht, vielmehr ſich ſelbſt vernichtet; denn es giebt kein Bewegendes, weder in der Erfahrung, noch dem Begriffe nach, das, wenn es bewegt, ſelbſt abſolut ruhend ſein könnte. —

Laſſen wir nun für einmal dieſe Entwicklung und werfen wir einen vergleichenden Blick auf das Chriſtenthum.

Dabei ſtellt ſich alsbald eine Differenz heraus, welche bei der Vergleichung maßgebend ſein muß. Ariſtoteles nämlich iſt Philoſoph, Chriſtus dagegen Religionsſtifter; daher ſchließen beide ſich zunächſt aus wie Wiſſenſchaft und Religion, wie Wiſſen und Glauben. Sofern dagegen in jeder Religion auch ein theoretiſches Moment enthalten iſt, da ja jede Religion ſich von Gott einen beſtimmten Begriff, eine beſtimmte Vorſtellung macht: ſo kann die ariſtoteliſche Gottesbetrachtung mit derjenigen des Chriſtenthums in Vergleichung geſetzt werden. Aber auch weſentlich nur von dieſer Seite und den Conſequenzen her, die aus ihr ſich ergeben, iſt eine Parallele möglich.

Sofern dagegen die Religion dem praktiſchen Leben ſich zuwendet und über das bloß Theoretiſche hinausgeht: ſchließen Wiſſenſchaft und Religion, ganz allgemein gefaßt, ſich zunächſt aus und jede geht ihren eigenen Weg. —

Vergleicht man die Philoſophie mit der theoretiſchen Seite und dem begrifflichen Inhalte der Religion: ſo zeigt es ſich, daß ſie univerſeller iſt als dieſe; denn ſie betrachtet nicht wie

die Religion, bloß das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ſondern das geſammte All will ſie begrifflich wiedergeben. Dagegen mit der Religion überhaupt verglichen, erſcheint dieſe univerſeller, ſofern ſie nicht bloß das Denken in Anſpruch nimmt und etwa nur begrifflich das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt, ſondern den Menſchen nach der Totalität ſeiner Kräfte zu Gott in Relation ſetzt und von Gott durchdringen läßt. In der Religion ſoll der Menſch Gott nicht bloß durch das Denken erfaſſen, ſein Verhältniß zu ihm nicht nur begrifflich beſtimmen, ſondern mit allen Geiſteskräften auch mit dem Willen und Gefühl ſoll er ſich in ihn verſenken. Und von dieſem Geſichtspunkte aus, ſagen wir, iſt die Religion univerſeller als die Philoſophie; dieſe ſtrengt zunächſt nur das Denken an, und wo es ſich in ihr um die Relation des Menſchen zu Gott handelt: ſo wird dieſe nur begrifflich beſchrieben und feſtgeſtellt, während die Religion den ganzen Menſchen mit gleicher Intenſität umſpannt und an Gott bindet. —

Was nun das theoretiſche Element im Chriſtenthum anlangt, d. h. die begriffliche Betrachtung Gottes: ſo darf der Heide Ariſtoteles ſich wohl hervorwagen um ſeine mannigfachen Berührungspunkte mit dem Chriſtenthume darzulegen. Zugleich brechen aber auch an dieſen Berührungspunkten unmittelbar die Scheidelinien hervor, durch welche der Vorſprung der chriſtlichen Gottesanſchauung, in Bezug auf die Faſſung des religiöſen Verhältniſſes, klar zu Tage tritt. —

Fundamentaler Berührungspunkt iſt nun der, daß nach Ariſtoteles der *Gedanke* das Erſte iſt im Grunde der Dinge und die geſammte Welt vom Geiſte beherrſcht wird. Dadurch gewinnt er den vollendeten Monotheismus dem Polytheismus der Volksreligion gegenüber, denn nur *die* Einheit iſt eine in ſich ſelbſt be-

wußte und zugleich vollkommene, deren Substanz der Gedanke ist; dadurch überwindet und mildert er das griechische Schicksal in seiner Härte; denn mit einer Nothwendigkeit, welche in der Vernunft ruht und gedankenmäßig sich bewegt, vermag der freie Menschengeist sich zu versöhnen. Christus gibt denselben Inhalt im Begriffe der Vorsehung; diese ist nur der religiöse Ausdruck für den logischen des Zweckes; nach beiden werden Welt und Menschengeschlecht vom göttlichen Gedanken bewegt und getragen; die Vorsehung des Christenthums will dieses Verhältniß nur auf den höchsten Grad der Innigkeit steigern.

Nach Aristoteles ist Gott ohne Neid und in dieser Beziehung äußert er sich scharf gegen die alte griechische Weltanschauung, wie sie uns noch in Herodot erscheint und zu Folge welcher das Göttliche als neidisch bezeichnet wird. Der Neid, welcher über das Gedeihen eines Andern sich betrübt, ist das Gemeinste und eignet daher der Gottheit am wenigsten; vielmehr ist nach Aristoteles Gott g u t und n e i d l o s in Bezug auf menschliche Größe. Aber um diese Güte Gottes zu bezeichnen, bedient sich Aristoteles keines religiösen Ausdruckes. Gott ist nur gut, sofern er in der Gestalt des zweckmäßigen Gedankens die Welt durchdringt; daher bezeichnet er ihn als τὸ εὖ, d. h. als das Gute im prinzipiellen Sinne, als das Gute im Sinne des Grundes. Die Welt wurzelt ihrem Wesen nach im Guten, wird von ihm bewegt, daher kann sie es auch in ihrer Entwicklung zum Resultate haben. —

Was nun hier in Aristoteles angedeutet ist, das vollendet Christus — aber er vollendet es in religiöser Gestalt — sofern er Gott als die L i e b e preist, durch welche die Vorsehung zur Vollendung gesteigert wird. Damit hängt auf's engste zusammen der Begriff des V a t e r s und der K i n d s c h a f t, welche dem Christen-

thume den Charakter der idealſten und abſoluten Religion aufdrücken. In der That, welch' einen mächtigen Abſtand und zugleich Fortſchritt haben wir in dieſer Liebe, in dieſer Sohn- und Kindſchaft des Chriſtenthums der ariſtoteliſchen Gottesanſchauung gegenüber. Durch ſie wird die Stellung des Menſchen zu Gott eine ganz neue, nie dageweſene.

Zwar bezeichnet Ariſtoteles ſeinen Gott, den er in Weiſe des Zweckes thätig ſein läßt als das Gute; aber dieſer Gott liebt ſeine Menſchen nicht. Von Gott Gegenliebe empfangen wollen, ſagt Ariſtoteles, ſei von Seiten des Menſchen eine unbillige Forderung. Gott ſei zu erhaben und zu vollkommen, als daß er den unvollkommenen, tief unter ihm ſtehenden Menſchen lieben könnte. Magna Moral II, 11. ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία. Zwar ſoll der Menſch Gott lieben, aber niemals von dieſem Gegenliebe erwarten. Es iſt dieß conſequent mit ſeinem Gottesbegriff. Gott als das Unbewegte, das da bewegt, darf der Liebe ſich nicht hingeben; denn Liebe iſt ein πάθος, ein Affekt und dadurch eine Veränderung, leidende Bewegung, welche mit dem Weſen des unbewegten Gottes ſich nicht verträgt.

Hier haben wir klar und deutlich die Annäherung des Ariſtoteles an das Chriſtenthum, wie den Abſtand von demſelben. In der Faſſung Gottes als des Guten haben wir die Berührung; aber dieſe Güte iſt eine kalte, welche ſich nicht in die Liebe kleiden darf. Hier liegt die Differenz und der Vorſprung von Seiten des Chriſtenthums; hier die neue Stellung in welche durch dasſelbe der Menſch zu Gott iſt geſetzt worden. Das Chriſtenthum iſt auch in ſeiner Liebe allſeitig; es will keine Liebe, welche nur vom Menſchen ausginge und Gott zuſtrebte; vielmehr will es in demſelben Grade auch die Liebe als von Gott zum Menſchen

gehend gefaßt wiſſen. Ja, es geht ſogar in der Beſtimmung dieſes Verhältniſſes ſo weit, daß es die Liebe Gottes zum Menſchen als das Prius ſetzt und erſt durch dieſe Liebe von Seiten Gottes die Liebe des Menſchen zu Gott hervorrufen läßt. Erſt indem Gott Menſch geworden, kann dieſer auch Gott werden.

Das Chriſtenthum ruht recht eigentlich in dieſer zweifachen Erſcheinung der Liebe. In ihm bricht ſich dieſe in doppeltem Strahl. Zwar zieht nach Ariſtoteles Gott als das abſolut Vollkommene, die Welt und den Menſchen als das Unvollkommene zu ſich empor. Aber es iſt nur die Vollendung und die daraus entſpringende Erhabenheit Gottes, nicht die Liebe, perſönlich gedacht, die da zieht. Daher fühlt ſich auch der Menſch in dieſer Erhabenheit Gottes nicht heimiſch, ſondern verſchwindend klein und eben deßhalb erfüllt nur die Bewunderung ſein Gemüth, nicht die Liebe. In dieſer ſeiner Bewunderung ſteigt zwar der Grieche zu ſeinem Gotte empor, aber er ſteigt zu ihm empor mehr als zu einer fremden Größe, denn zu einem verwandten und identiſchen Weſen. In ſeiner Gottesanſchauung empfindet der Philoſoph zwar tiefe Ehrfurcht und dieſe reinigt und verklärt ſeine Geſinnung — zählt doch Ariſtoteles zu den edelſten Charakteren, die je gelebt haben —; aber dieſe Gottesanſchauung kann ihm als Menſchen nicht diejenige Seligkeit geben, welche der liebende Gott mit ſeiner Kindſchaft ſpendet. Die Erhabenheit Gottes ſetzt ihn wohl in Entzücken, aber dieſer Gott kann und darf ihn doch nicht lieben.

Vom Chriſtenthum wird Gott viel tiefer in die Welt hineingezogen, als dieſes die ariſtoteliſche Weltanſchauung geſtattet. Denn nur dadurch, daß das Wort Fleiſch wird, kann ſich die Welt in demſelben nnd durch dasſelbe verherrlichen. Auf dieſe Menſchwerdung Gottes legt gerade das Chriſtenthum ſeinen

ſtärkſten Nachdruck. Umgekehrt will das Heidenthum nur die Gottwerdung des Menſchen; daher kann wohl jenes ſeinen Gott Vater nennen, nicht aber dieſes. Aus demſelben Grunde muß beim Chriſten das Abhängigkeitsgefühl lebendiger und zugleich erhebender ſein als beim Griechen. Ebenſo haben die chriſtlichen Begriffe der Demuth und Gnade hier ihre prinzipielle Wurzel. Zwar iſt auch innerhalb der ariſtoteliſchen Weltanſchauung ein edles Abhängigkeitsgefühl möglich; denn der Menſch ſteht hier einem Gotte gegenüber, der in Weiſe des Zweckes thätig iſt; allein da hier der Begriff der Kindſchaft noch nicht zum Durchbruche kommt: ſo mangelt dieſem Abhängigkeitsgefühle noch das Erhebende, das Troſtreiche, die frohe das Selbſt erhaltende Begeiſterung. —

Im Entwickelten liegt der Grundunterſchied, durch welchen das Heidenthum in ſeiner geiſtigſten Geſtalt vom Chriſtenthum ſich ſcheidet. —

Aus dieſem Unterſchiede ergeben ſich nun alsbald die fruchtbarſten Folgen. Vor Allem ergibt ſich der Werth und die hohe Bedeutung der menſchlichen Perſönlichkeit, wie das Chriſtenthum ſie feſtgeſtellt hat. Dieſe Bedeutung iſt nur ein conſequenter Ausfluß der Kindſchaft. Der Werth der Perſönlichkeit nämlich ruht auf dem innigen Verhältniß des Menſchen zu Gott. Indem der Menſch durch das Chriſtenthum als mit dem Unendlichen auf das Innigſte verbunden, aufgefaßt wird, vollendet ſich dadurch der Begriff der freien Perſönlichkeit, die von unendlichem Werthe iſt. Es empfängt ſomit auch die Moral, welche nur die nach außen erſcheinende Religion iſt, durch das Chriſtenthum eine neue Vertiefung.

Sodann bildet das Chriſtenthum durch dieſe Beſtimmung des Werthes der menſchlichen Perſönlichkeit zur Naturvergötterung

des Aristoteles einen schroffen Gegensatz. Sind doch, wie wir oben sahen, nach Aristoteles die Gestirne weit göttlicherer Natur als die Menschen; denn jene stehen dem ersten Beweger am nächsten und rollen in ewig unveränderlicher Bewegung ihre Kreise. Dieser Fassung gegenüber setzt das Christenthum die Natur herab und erhebt dafür den Geist des Menschen auf den Thron der Würde.

Ferner ergibt sich auf dem Grunde der christlichen Gotteslehre unmittelbar eine tiefere Fassung des Bösen und der Sünde, und es ist gar nicht Zufall, weßhalb Aristoteles mit seinem Verstande nicht tiefer in das Wesen des Bösen eingedrungen ist. Zwar ist auch nach ihm Gott schuldlos und Tugend wie Laster fallen nur in das Gebiet des Menschen; auch nach ihm haben Gutes und Böses ihren Sitz in der freien Gesinnung, nicht in der Materie und im Sinnlichen; aber so tief wie das Christenthum, konnte er das Böse, welches sich hier zur Sünde steigert, unmöglich fassen, weil ihm der Begriff der Kindschaft fehlte. In dem Grade nämlich als das Verhältniß des Menschen zu Gott ein inniges ist, in dem Grade steigert sich, wenn der Mensch von Gott sich ablehnt, nothwendig das Böse, die Sünde, sowie das Bewußtsein derselben. Gestützt auf die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, besitzt dann auch das Christenthum einen Begriff, den wir bei Aristoteles noch gar nicht finden; nämlich den des Gewissens. Nur wo Gott und Mensch in Eins gefaßt werden — eine Fassung, die in der Kindschaft ihren entsprechenden Ausdruck empfängt — kann die Verantwortung des Menschen vor Gott, d. h. das Gewissen, mit voller Ueberzeugung sich geltend machen, kann es im strengen Sinne die göttliche Stimme genannt werden. Wie das Christenthum das

Menſchliche vollendet, ſo auch beinahe es den Begriff des Gewiſſens zum Abſchluß. —

Wir betonten im Chriſtenthum den Begriff der Kindſchaft; ſehen wir nun zu ob Ariſtoteles nicht ein Analogon hierfür habe? Allerdings ſetzt auch Ariſtoteles den Geiſt des Menſchen zu Gott in ein Verhältniß, welches das Weſen der Kindſchaft berührt. Auch nach ihm nämlich iſt der Menſch nach dem Beſten was ihm innewohnt aufgefaßt, göttlichen Geſchlechts. Die tiefſte Seite des menſchlichen Verſtandes nämlich, der ſogenannte thätige ſchöpferiſche Verſtand, iſt gleichen Weſens mit dem göttlichen Geiſte; ja, wie er in den Höhen der Wiſſenſchaft und Kunſt erſcheint, iſt er unmittelbar der Geiſt Gottes ſelbſt in voller Reinheit. — Das Chriſtenthum faßt nun aber dieſes Verhältniß des Menſchen zu Gott, vermöge des Begriffs der Kindſchaft viel weiter und intenſiver; es faßt dieſes Verhältniß abſolut; d. h. der geſammte Menſch iſt nach ihm mit Gott verbunden, alle Seiten des menſchlichen Geiſtes können und ſollen in's Göttliche erhoben werden und da ihre Wiedergeburt und Erlöſung empfangen. — Ariſtoteles dagegen, der Logiker, iſt einſeitig; denn weſentlich nur durch die theoretiſche Funktion, durch die des Denkens und zwar des Denkens in der höchſten und intenſivſten Geſtalt, in der Geſtalt des philoſophiſchen Begriffs, verbindet er den Menſchen mit Gott. Das geſammte übrige Gemüth, dargeſtellt durch den leidenden Verſtand, durch den νοῦς παθητικός bleibt ſtreng genommen vom göttlichen Connexe ausgeſchloſſen. Wie Ariſtoteles, der Philoſoph, ſeinen Gott weſentlich nur in der Form des Denkens thätig und glückſelig ſein läßt: ſo auch läßt er den menſchlichen Geiſt nur von Seiten ſeines thätigen und ſchöpferiſchen Verſtandes mit Gott: Eins ſein und Eins werden.

Auf Grund ſeines Gottes und der Stellung des Menſchen zu ihm will das Chriſtenthum Erlöſung und Verſöhnung. Der Menſch ſoll aus dem Zwieſpalt, in welchen er durch die Sünde zu Gott iſt geſetzt worden, zurückgebracht und mit Gott wiederum Eins werden. — Auch Ariſtoteles hat in ſeiner Weiſe eine Verſöhnung. Die wahre Weisheit nämlich, wie das energiſche Denken ſie erringt, ſchützt den Menſchen gegen das Laſter, und die Tugend, welche das Wiſſen zu einer ihrer Bedingungen hat, iſt die eigentlich errettende Macht im Leben. Der philoſophiſche Gedanke iſt es, welcher das Göttliche, das der Menſch in ſich trägt, zur vollen Entfaltung bringt; durch ihn lebt er mitten im Dießſeits das ewige Leben. Dieſes innige Verknüpfen des Menſchen mit Gott und dadurch die Verſöhnung iſt nun aber bei Ariſtoteles lediglich ein Denkakt. Indem der erkennende Geiſt des Menſchen den göttlichen erfaßt und in ſich entwickelt, vollzieht er die Verſöhnung und Erlöſung; aber das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt dabei weſentlich ein nur intellektuelles, theoretiſches. — Dieſer rein theoretiſche Charakter des Verhältniſſes, welches der Menſch zu Gott einnimmt, zeigt ſich namentlich auch da, wo Ariſtoteles am meiſten an das Myſtiſche angrenzt, wie es in jedem intenſiv religiöſen Akte enthalten iſt; es zeigt ſich nämlich in dem unmittelbaren Erfaſſen der Prinzipien. Der Geiſt des Menſchen nämlich, wie er in der Wiſſenſchaft thätig iſt, ergreift die letzten Prinzipien im Sein wie im Denken unmittelbar. Dieſe letzten Prinzipien aber ſind das Göttliche ſelbſt, wie es der Natur und dem Geiſte bewegend zu Grunde liegt. Aber dieſes unmittelbare Ergreifen des Göttlichen iſt ein ganz anderes als das religiöſe Sichverſenken des Menſchen in Gott, indem es einen Grad der Klarheit und Anſchaulichkeit fordert, wie ihn der religiöſe Proceß niemals erheiſcht. Zudem

verſenkt ſich in dieſem unmittelbaren Ergreifen der letzten Prinzipien nur das Denken in das Göttliche, lediglich der thätige Verſtand, nicht der geſammte Menſch mit all ſeinen ſubjectiven Erlebniſſen und Bedürfniſſen.

Die Vereinigung dagegen des Menſchen mit Gott und die Erlöſung, wie das Chriſtenthum ſie will, iſt eine allſeitige den ganzen Menſchen umſpannende, daher auch praktiſche. — Zwar — und dieß muß zu Gunſten des Ariſtoteles hervorgehoben werden —: es hat der philoſophiſche Gedanke auch Einfluß auf den Willen; die begriffliche Wahrheit kann auch auf die Geſinnung wirken und eine ſittliche Wiedergeburt erzeugen. Die Quelle jedes Allgemeinen, alſo auch deſſen innerhalb des ſittlichen Gebietes, iſt der thätige Verſtand; durch die richtige Entwicklung dieſes thätigen Verſtandes kann auch der Wille in das Allgemeine erhoben und von ſeiner Partikularität gereinigt werden; allein dieſes Alles iſt nur einem kleinen Theile der Menſchheit möglich, nämlich dem philoſophierenden. Im Gegenſatz hiezu iſt das Chriſtenthum in ſeiner Heilſpendung univerſell. Wie es beim Einzelnen auf die Totalität ſeiner Kräfte und ſeines Seins geht: ſo auch wendet es ſich an die geſammte Menſchheit, keinen Bildungsgrad ausſchließend, der beſchränkteſten Intelligenz volle Verſöhnung verheißend, ſobald ſie nur den Glauben beſitzt. Das Chriſtenthum zuerſt hat uns gelehrt, daß man die Frömmigkeit, Erlöſung und Verſöhnung nicht lediglich nach dem Grade des Wiſſens beſtimmen darf.

Daß überhaupt im Chriſtenthum das theoretiſche Moment zurücktritt, beweist die ganze Erſcheinung Chriſti. Nicht in der Lehre hat dieſe ihr Centrum, ſondern in der That, welche in der Opferthat gipfelt. Da wird das Heil praktiſch dargelebt, nicht bloß begrifflich vollzogen. Es ſoll der Wille um und zu Gott

gewidmet werden; daher geht das Christenthum viel weniger auf das Denken. Zwar ist im Christenthum das theoretische Moment auch vorhanden; aber selbst dieses ist wesentlich praktischer Natur; es ist nur dazu da, damit der Mensch seine Sünde erkenne. Die Theorie, wie das Christenthum sie besitzt, soll nur zur Erkenntniß des sittlichen Zustandes dienen, mithin geht sie gleichfalls auf das Leben. In dem Grade als bei Aristoteles die Theorie überwiegt, tritt sie im Christenthume zurück und umgekehrt, in dem Grade als im Christenthum die Praxis vorwaltet, tritt bei Aristoteles die Theorie in den Vordergrund. Weil so das Christenthum überwiegend That ist; weil in ihm, wie überhaupt in jeder Religion, das Wissen von untergeordneter Bedeutung ist: so erhellt der Irrthum, den Hegel darin beging, daß er die Religion als eine untergeordnete Form des Geistes durch die Philosophie wollte aufheben und verdrängen lassen. Unsere ganze Entwicklung beweist nach dieser Seite hin die Unhaltbarkeit der hegel'schen dialektischen Methode. —

Da nun nach Aristoteles das philosophische Denken das einzige Band ist, durch welches der Mensch mit Gott verknüpft ist: so vermag er auch die Volksreligion, in welcher die Stellung des Menschen zu Gott keine bloß begriffliche ist, nicht zu würdigen. Nicht in der Stellung des Menschen zu Gott hat die griechische Volksreligion ihren Nerv und Kern, sondern lediglich in der Annahme, daß die Gestirne weit göttlichere Wesen seien als der Mensch, besitzt sie ein gesundes Element. Es entscheidet also auch hier das theoretische Element, sofern alles Gewicht auf die Vorstellung von den Gestirnen als göttlichen Wesen gelegt wird. Im Uebrigen erblickt er im gesammten mythologischen Prozesse seiner Nation nur Ungereimtes und Fabelhaftes, dazu erfunden, um den Kern jener Wahrheit der Fassungskraft der

Maſſe zu akkommodiren. Daher mag er auch dieſes Gebiet der Fabel mit ſeinem Verſtande gar nicht durchmuſtern in der Weiſe etwa, wie er es unternahm, die hiſtoriſch gegebenen Verfaſſungen in ſeiner Politik zu prüfen. Jener Glaube an die Gottheit als göttliche Weſen ausgenommen, iſt alles Andere mythiſcher Zuthat, um die Maſſe gewinnen und leichter regieren zu können.

Da die Stellung des Menſchen zu Gott bei ſeiner Würdigung der Religion nicht zur Geltung kommt; ſo überſieht der ſonſt ſo ſcharfe Denker auf dieſem Gebiete gerade das Spezifiſche, worauf es ihm doch ſonſt in allen Dingen ankommt; ein Mangel, den man freilich nicht dem Ariſtoteles vorwerfen darf, da er ja nur das nothwendige Produkt der Schranke iſt, welche das Griechenthum in religiöſer Beziehung vom Chriſtenthum ſcheidet. Den Ariſtoteles in dieſer Beziehung tadeln wollen, hieße den Gang der Geſchichte tadeln, und wäre gerade ſo ungereimt, wie wenn ein Phyſiker es ihm zum Vorwurf machte, daß er nicht auf das Experiment gekommen, deſſen große Bedeutung für die Naturwiſſenſchaften zu würdigen erſt einem Bacon aufbehalten war. —

Das Chriſtenthum mit ſeinem als Geiſt und nach Analogie ſittlicher Perſönlichkeit gedachten Gotte iſt gegen allen Materialismus. Zwar nicht ſo, daß es alles Materielle und Natürliche verwürfe, die Sinnlichkeit ausmerzen und vertilgen wollte — iſt ja das Wort Fleiſch geworden —; wohl aber will es, daß das Natürliche, Werkzeug werde im Dienſte des Geiſtes, daß dieſer es verklärend zu ſich emporziehe und ſo der Herr werde im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne. Ariſtoteles weicht in dieſer Beziehung kaum hinter dem Chriſtenthum zurück; denn auch nach Ariſtoteles iſt Gott Geiſt und nur durch den Geiſt zu erfaſſen; auch nach ihm ſteht der Geiſt über der Materie und nur von dieſem hat dieſe ihren Werth und ihre innere Bedeutung.

Nicht zwar, daß die Materie zu verwerfen wäre und im Sittlichen etwa die Quelle des Böſen bildete; vielmehr iſt ſie das aus der Vorausſetzung Nothwendige, d. h. ohne ſie wäre der Geiſt ohne Macht und ſänke herab zum kraftloſen Schatten. Als Werkzeug iſt die Materie nothwendig und gut. Aber ſie darf nur Mittel ſein, nie und nimmer Zweck und letztes Ziel des menſchlichen Treibens. Dieſes zeigt ſich namentlich klar an der ariſtoteliſchen Faſſung der menſchlichen Glückſeligkeit. Derjenige, über welchen das Schickſal eines Priamus ergangen ſei, könne nicht glückſelig genannt werden. Vielmehr gehöre zur vollendeten menſchlichen Glückſeligkeit: Geſundheit, Schönheit, Ehre, mächtige Freunde und irdiſches Gut, ja ſogar vornehme Geburt und wohlgerathene Kinder; denn ohne Ehre, ſociale Stellung und Beſitz laſſe ſich ſehr oft die Tugend nicht durchführen und das Gute nicht verwirklichen. Geſundheit, Ehre und Reichthum ſind Werkzeuge, Bedingungen, damit die Tugend ſich durchſetze. Dieſe aber iſt letzter Zweck; aus ihr entſpringt die menſchliche Glückſeligkeit in ihrer Vollendung; jene aber ſind nur Mittel und Schmuck des Lebens, das in der vernunftgemäßen und ſittlichen Thätigkeit ſich abſchließt.

Dasſelbe dehnt Ariſtoteles auch auf den Staat aus. Höchſter Zweck des Staates iſt die Glückſeligkeit der Bürger; dieſe aber beſteht in der ungehemmten Entwicklung und Bethätigung der Tugend. Letztes Ziel des Staates iſt daher: die Bürger zu erziehen und zu bilden, ihre geiſtigen und ſittlichen Thätigkeiten zu pflegen und zu entwickeln. Daher iſt der Friede Zweck des Staates, nicht der Krieg; denn nur im Frieden ſind Muße, Wiſſenſchaft und Bildung möglich. Alles nun, was den Frieden verbürgt und dadurch Wiſſenſchaft und Tugend möglich macht, ſoll der Staat im vollſten Maaße beſitzen. Er ſoll gegen Außen

gerüſtet ſein und über die nöthigen Mittel zu ſeiner Exiſtenz verfügen können. Der vollkommene Staat muß fruchtbar ſein, leicht zu vertheidigen und wohlgelegen zum Verkehr; das Volk muß ebenſo ſehr Muth als Verſtand beſitzen u. ſ. f. Allein dieſes Alles iſt nur Mittel zum vollendeten Staate. Dasjenige, worin die Glückſeligkeit des Staates weſentlich beſteht, iſt die geiſtig-ſittliche Vollkommenheit der Bürger. —

Nach Ariſtoteles iſt Gott Geiſt und zwar urſprünglich Geiſt, nicht erſt am Ende der Entwicklung der Natur, nicht erſt im Menſchen. Gott als Geiſt wird nicht erſt im Menſchen wirklich, als die den endlichen Geiſtern zu Grunde liegende Subſtanz iſt er nicht ohne Bewußtſein; vielmehr wird Gott als abſoluter Geiſt gedacht als ein ſelbſtändiges vom Menſchen unterſchiedenes Weſen. Dadurch bildet er mit ſeinem Theismus einen Gegenſatz zu den Eleaten, deren Pantheismus von ihm verworfen wird. Indem ſo nach Ariſtoteles Gott ſeine Wirklichkeit als Geiſt urſprünglich beſitzt und nicht erſt im Menſchengeiſte gewinnt, indem mit Einem Worte das Vollkommene das Urſprüngliche iſt und nicht erſt das Produkt einer Entwicklung: ſo grenzt er mit dieſer ſeiner Faſſung Gottes näher an das Chriſtenthum als manche neuere Philoſophen, welche Gott erſt im Menſchen zum Bewußtſein kommen laſſen, dergeſtalt, daß dann die Nacht das Urſprüngliche iſt und das Dunkel, nicht das Licht und der Tag.

Zwar hat nach Ariſtoteles Spinoza einen neuen Standpunkt geſchaffen und die dritte der möglichen Weltanſchauungen aufgeſtellt, ſofern er die Materie dem Geiſte weder über- noch unterordnete, ſondern beide einander parallel ſtellt, und bekanntlich hat Schelling in ſeiner erſten Periode dieſe Weltanſchauung geiſtreich reproducirt. Allein der Parallelismus und die Gleichberechtigung des Geiſtes und der Materie laſſen ſich nicht halten, denn es gibt

Gebiete im Solennen, welche ohne die Herrſchaft und das Uebergewicht des Geiſtes nicht beſtehen können und ſich nicht erſchöpfen laſſen. Solche Gebiete ſind: das Organiſche, Aeſthetiſche und Religiöſe, Sittliche und Rechtliche. — Wie ſollte ohne das Uebergewicht des Geiſtes die Materie organiſirt und gegliedert werden, ſo daß ſie durch ihre maaßvolle Form das Gepräge der Schönheit empfängt! Wie ſollte religiöſe Stimmung möglich ſein in einer Weltanſchauung, wo die Nothwendigkeit des Alls nicht in die Hand des bewußten Gedankens, ſondern in die der bloßen Kraft gelegt iſt? Das ganze ideale Gebiet in ſeinen tiefſten Geſtalten bleibt dunkel und für die Wiſſenſchaft unerklärlich, wenn der Geiſt der Materie gegenüber nicht den Vorrang empfängt. (Vergl. in dieſer Beziehung des Verfaſſers Weltanſchauungen und deren Conſequenzen. Zürich bei S. Höhr 1854.) —

Das Chriſtenthum iſt die Religion der Freiheit; d. h. jeder Menſch als ſolcher iſt ein zur Freiheit beſtimmtes und an ſich gleich berechtigtes Weſen, daher die Sklaverei unmöglich. Das Chriſtenthum, welches zuerſt den unendlichen Werth der menſchlichen Perſon zur Anerkennung brachte, hat alle Knechtſchaft im Prinzipe gebrochen, und von den vielen ſchönen Gaben, die es der Menſchheit ſpendete, iſt dieſe die herrlichſte.

Ariſtoteles, der ſonſt univerſelle, die nationale Schranke überſchreitende Denker, reicht in dieſer Beziehung kaum an das Chriſtenthum empor; dennoch berührt er es. Zwar iſt er Grieche und ſtolz wie jeder Grieche. Er iſt der Anſicht, daß ſeine Nation, weil die an Geiſt und Muth vollkommenſte, auch das Recht habe, den weniger begabten Barbaren zum Sclaven zu machen und ihn bekriegen dürfe, bloß um Sclaven zu gewinnen. Gibt es doch nach Ariſtoteles in conſequentem Anſchluſſe an ſeine Prinzipienlehre Menſchen, denen es vermöge ihrer geringen An-

Lage zubereitet, lediglich zu dienen, Menſchen, welche nur ſo viel Vernunft beſitzen, um ſie von Andern vernehmen zu können. Für dieſe iſt es, nach ſeiner Anſicht, beſſer beherrſcht zu werden, als zu herrſchen. Dennoch wirft Ariſtoteles auch von dieſer Seite her, wo die nationale Schranke am ſchwerſten auf ihm laſtet, zum Chriſtenthum empor, ſofern er behauptet und will, daß der Herr mit ſeinem Sclaven Freundſchaft pflege, zwar nicht ſofern er Sclave, ſondern ſofern er Menſch ſei, d. h. ſofern er mit ihm auf Einer Linie ſtehe und gleichen Weſens ſei. —

Die Unſterblichkeitslehre iſt eine Centralvorſtellung des Chriſtenthums und hat von jeher die größte Macht auf die Gemüther ausgeübt.

Auch nach den Prinzipien des Ariſtoteles iſt eine Fortdauer des Menſchengeiſtes möglich. Der Geiſt nämlich, nach ſeiner edelſten Seite und im ſtrengſten Sinne gefaßt, d. h. der thätige Verſtand, das höchſte theoretiſche Vermögen ſteht nach Ariſtoteles über der Materie, iſt rein und unvermiſcht mit dem Leiblichen, daher leidenlos ſelbſt bei geſchwächtem und greiſen Leibe, ſo weſenhaft, daß er für ſich ſein kann; mit Einem Wort göttlicher und unvergänglicher Natur. Metaph. 12, 3. De an. 3, 5. Eth. 10, 7. Ariſtoteles äußert ſich in dieſer Beziehung alſo: Eth. 10, 7.

„Wenn denn der νοῦς, d. h. der Verſtand gegen den Menſchen gehalten göttlich iſt: ſo wird auch das dem Verſtande gemäße Leben göttlich ſein, gegen das menſchliche gehalten. Man muß aber nicht denen folgen, welche da ermahnen, Menſchliches zu denken als Menſchen, Sterbliches als Sterbliche; vielmehr ſoll man ſich und all ſein Thun ſo weit als möglich vergöttlichen, um demjenigen Theile gemäß zu leben, der von uns das Beſte iſt; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend ſteht er an Macht und Würde über Allem und doch möchte es ſcheinen, daß ein

Jeder eben dieſes (d. h. der νοῦς) iſt und ungeſchickt wäre es, wenn Einer nicht ſein eigenes Leben, ſondern das eines Andern wählte, da Jedem, was ihm von Natur eigen, auch das Angenehmſte und Beſte iſt; und ſo wird das Beſte für den Menſchen das Leben nach dem Geiſte ſein, wenn anders am meiſten dieſer Theil jeglicher Menſch iſt."

Dabei liefert Ariſtoteles für dieſe Fortdauer freilich keinen abſchließenden und vollkommen zwingenden Beweis; namentlich dehnt er ſie, im Unterſchiede vom Chriſtenthum und getreu ſeiner theoretiſchen Richtung, weſentlich nur auf den theoretiſchen Geiſt aus. Der νοῦς ποιητικός nämlich, das rein theoretiſche Vermögen, welches im Ergreifen der letzten und allgemeinſten Prinzipien ſich bethätigt, iſt das eigentliche Ich und wahre Selbſt des Menſchen; in ihm pulſirt die geiſtige Individualität des Einzelnen und keineswegs iſt darunter etwa der bloße allgemeine Weltgeiſt zu verſtehen. De an. 3, 5. Dieſer Geiſt des Einzelnen als thätiger iſt unſterblich und einer fortdauernden Selbſtentwicklung fähig. Dem leiblichen Organismus gegenüber ſelbſtſtändig, bleibt er bei gebrochenem Leibe ungeſchwächt.

Dem thätigen Verſtande aber ſteht der leidende gegenüber, der zu jenem ſich verhält wie die δύναμις zur ἐνέργεια. Wie die δύναμις das was ſie iſt nur durch die Energie iſt: ſo auch vermag der leidende Geiſt ohne die Belebung des thätigen nichts zu denken und aus ſich zu entwickeln; vielmehr wird und iſt er, was er wird und was er iſt, nur durch den thätigen. In das Gebiet des leidenden Geiſtes fallen weſentlich die Wahrnehmung, Vorſtellung, das Gedächtniß, das Begehren und die Phantaſie; in theoretiſcher Beziehung reicht er überhaupt ſo weit als das Bild der Phantaſie ſich erſtreckt und in dieſer Geſtalt bildet er den Stoff, welchen der thätige Geiſt zu ſeiner Entwicklung zu

verwenden hat. Dabei ſtammt alles Prinzipielle, in welcher Geſtalt es auch erſcheine, weſentlich aus dem Letztern; er iſt es, der die Allgemeinheit des Begriffes ſchafft und das blinde inſtinktive Streben ins vernünftige Wollen erhebt, er bildet ſomit recht eigentlich das prinzipielle Centrum des Bewußtſeins. Nun iſt klar, daß Alles das, was während der irdiſchen Entwicklung des Menſchen vom thätigen Verſtande zur Höhe ſeiner eigenen Energie hat emporgezogen werden können, auch fortdauert, wenn der Geiſt vom Leib ſich trennt. Vermöge der Feſtſetzung des Verhältniſſes zwiſchen dem thätigen und leidenden Verſtand kann es ſein, daß der Geiſt den irdiſchen Leib reicher verläßt als er ihn bezogen hat. Nun ſtößt freilich der thätige Geiſt alles Sinnliche von ſich aus, mithin hat auch, ſtreng genommen, das Gedächtniß, welches auf dem durch die Sinnwahrnehmung gewonnenen Bilde ruht, im thätigen Geiſte keinen Raum. Wie alsdann aber ein Bewußtſein der irdiſchen Erlebniſſe fortdauern könne, und denkbar ſei — was doch von einer vollſtändigen perſönlichen Fortdauer erheiſcht wird — iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen. Hier fehlt das Zwingende im Beweiſe. Es mangelt die organiſche und lebendige Vermittlung zwiſchen dem, was der Geiſt aus der diesſeitigen Entwicklung ins Jenſeits mit ſich hinübergenommen hat und des irdiſchen Zuſtandes, welcher doch zum Mindeſten Eine Bedingung jener Entwicklung gebildet hat.

Indeß möchten wir auch hier den Ariſtoteles gegen den Vorwurf des Dualismus ſo viel als möglich ſchützen und Bild und Sinn wohl unterſcheiden. Er konnte, ſtreng auf ſeine Metaphyſik geſtützt, dieſe beiden Verſtande ſo wenig trennen als den Stoff und die Form. Real waren ſie ihm ſicherlich mehr Seiten Eines und Desſelben Geiſtes, als verſchiedene Weſen. Auf der Einen Seite, als leidender, iſt der Geiſt bedingt und

abhängig von der Sinnwahrnehmung; auf der andern, als thätiger, iſt er lediglich aus ſich thätig und dadurch ſelbſtändig. Mit andern Worten: der Geiſt ſchöpft ſein Wiſſen allerdings auch aus der Erfahrung, zugleich aber iſt er es, der die Begriffe des Allgemeinen und Nothwendigen aus ſich vollendet, iſt er die Quelle der Prinzipien für das Erkennen und Handeln. Als leidender iſt er an die Thätigkeit der leiblichen Organe gebunden, als thätiger iſt er abſolut ſpontan und ſchöpft aus ſich a priori die letzten Prinzipien, das letzte Allgemeine und Nothwendige.

Hält man ſich aber an den bildlichen Ausdruck, durch welchen das genetiſche Verhältniß des thätigen zum leidenden Verſtande angegeben wird: ſo klafft uns allerdings ein ſchroffer Dualismus entgegen. Heißt es doch de an. 2, 5: es trete der thätige Geiſt von Außen in den Menſchen herein und ſei ein χωριστὸν, ähnlich wie in der Metaphyſik Gott als ein ſolches bezeichnet wurde. Allein wie ſollte einem Ariſtoteles, der den Begriff des Organiſchen zuerſt in ſeiner vollen Tiefe geſchaffen hat, bei einer ſolchen Faſſung nicht der Mechanismus in die Augen gefallen ſein? Dem Sinne nach kann daher mit jenem χωριστὸν auch hier in der Pſychologie nur die Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit des Geiſtes, der höchſt mögliche Grad der Spontaneität gemeint ſein. In der Metaphyſik wie in der Pſychologie leitet den Ariſtoteles keine andere Tendenz als das Uebergewicht und die Würde des Geiſtes zu wahren, gegenüber der Materie und wenn er in ſeiner Weiſe es liebt, dieſes Uebergewicht und dieſe Selbſtändigkeit in lebendiger Anſchauung zu fixiren, nun ſo iſt ſicherlich mehr nur der Ausdruck als der Sinn der Rede anzufechten. Zugleich liegt hier ein Fingerzeig, das was Ariſtoteles ſo feſt behauptet, aufs Neue des Nachdenkens zu würdigen und den Verſuch zu wagen, ob es uns nicht in Ver-

bindung mit einer entwickelteren Naturwiſſenſchaft gelinge, in dieſes Dunkel ein helleres Licht zu bringen. —

Halten wir inne mit der Parallele. — Aus dem Entwickelten iſt klar, daß die Geſchichte, im Großen und Ganzen gefaßt, nicht ohne Zuſammenhang und mit bloßer Willkür arbeitet. Demgemäß iſt es nicht blinder Zufall, ſondern vernünftige Nothwendigkeit, daß die griechiſche Philoſophie in ihrem Vollender, ſich auf dem Wege des Begriffs emporarbeitet bis zur Grenze des chriſtlichen Inhalts; denn nur ſo konnte das weltumgeſtaltende Chriſtenthum an das Heidenthum organiſch anknüpfen und deſſen reichen Schätze ſich aneignen; denn in der antiken Philoſophie fanden Heiden und Chriſten einen gemeinſamen Boden, auf welchem man ſich bekämpfen und verſtändigen konnte. In Ariſtoteles zumal fand das Chriſtenthum, welches in ſeiner erſten hiſtoriſchen Entwicklung die Wiſſenſchaft nicht begünſtigte, die Waffen und das Rüſtzeug zur begrifflichen Geſtaltung ſeiner religiöſen Anſchauungen. —

Durch dieſe theilweiſe Verwandtſchaft verliert das Chriſtenthum an ſeiner Hoheit nichts; vielmehr gewinnt es. Es gewinnt, denn wir haben hier in der vorchriſtlichen Zeit eine Beſtätigung der Wahrheit des chriſtlichen Prinzips, ſofern der größte heidniſche Denker, der die Bildung ſeiner Nation am Intenſivſten in ſich concentrirte, mittelſt der Wiſſenſchaft vielfach an den Inhalt des Chriſtenthums anſtreifte und auf dieſe Weiſe zur Verbindung der alten und neuen Zeit in ſeinem Gebiete leiſtete, was nach den damaligen Entwicklungsſtadien der Philoſophie zu leiſten möglich war. — Es beweist dieß den innigen Zuſammenhang und den Plan der Offenbarung Gottes in der Geſchichte; dieß, daß auch hier ein organiſcher Fortſchritt

ſtatt hat und eine im Gedanken ruhende Nothwendigkeit waltet, ähnlich wie in der Natur. —

Dabei liegt es nicht in unſerer Abſicht, den Ariſtoteles zum Chriſten zu ſtempeln, noch umgekehrt, wollen wir den Urſprung des Chriſtenthums auf Eine Linie ſtellen mit irgend einer Entwicklung auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft. Vielmehr erſcheint uns das Chriſtenthum, trotz ſeiner geſchichtlichen Bedingungen ſo urſprünglich — und wer kennt nicht die weitgreifende Bedeutung des Urſprünglichen! — daß wir es nicht mit irgend einem Syſteme parallel ſtellen können. —

Was aber die Verwandtſchaft anlangt, zwiſchen dem philoſophiſchen Griechenthum und dem Chriſtenthum, ſo erklärt ſie ſich daraus, daß die tiefſten Stufen in der Offenbarung Gottes ſich begegnen und gegenſeitig aufnehmen. Demgemäß muß auch die Tiefe und Vollendung in der Religion mit derjenigen in der Wiſſenſchaft und Kunſt ſich berühren und umgekehrt. Iſt doch der Geiſt eine Einheit und ſetzen ſich eben deßhalb ſeine Funktionen in einander um, ſo daß er bald vom Gefühle zum Begriff, bald von dieſem zu jenem ſich fortbewegt. Die Geſchichte ſelbſt iſt für das Geſagte der beredteſte aller Zeugen; die Geſchichte, welche durch das Chriſtenthum Kunſt und Wiſſenſchaft neu beleben, ja ganze Glieder derſelben geradezu erzeugen ließ.

Anderſeits aber beweist dieſelbe Geſchichte, wie Kunſt und Wiſſenſchaft das chriſtliche Prinzip in ſeiner zeitlichen Entwicklung ebenfalls verklärt und gereinigt haben. So wird und muß die Verwandtſchaft und die daraus entſpringende Wechſelwirkung dieſer Gebiete des Geiſtes bleiben bis an das Ende der Tage. —

JUN 8 1881

Ga 113.315
Die Gotteslehre des Aristoteles und
Widener Library 004583198
3 2044 085 101 640